UMA CRÍTICA DA (DES)RAZÃO INDIGENISTA

ALCIDA RITA RAMOS
Departamento de Antropologia
Universidade de Brasília

Estado protetor versus indivíduo predador

Um dos aspectos mais persistentes na ideologia do indigenismo estatal brasileiro é a premissa de que o Estado protege os índios contra a rapina da sociedade dominante. O discurso fundador do indigenismo oficial moderno justifica-se a si próprio justamente nessa equação agonística do Estado protetor contra o civil predador. Veja o que escreveu o rondoniano Botelho de Magalhães na grafia da primeira metade do século XX: "Os positivistas retiraram da penumbra, em que a História deixara occulto, o bello pensamento do estadista [José Bonifácio] para quem *os selvícolas eram os mais legítimos donos do territorio patrio.* Ao clarão dessa idéia humanitária e justa, fundou-se na Republica o Serviço de Protecção aos Indios, para a defesa da raça indígena, contra as violencias com que os civilizados bastas vezes a hostilizavam, perseguindo-a até á bala, como quem faz caçada ás feras, e para o amparo material a que tem direito incontestavel, no nobre escopo de aproximal-a gradativamente da civilização" (1942:303; ênfase no original). Ou os irmãos Villas-Bôas: "Livre da ação destrutiva do 'procurador de riquezas', (...) o Xingu dos índios e das lendas permanece íntegro, brasílico, verde e bruto como era o país à época do Descobrimento" (Villas-Bôas 1994:42). Ao pacificarem os Txicão ainda arredios nos anos 60, os Villas-Bôas ponderaram sobre o que diriam aos perplexos índios: "Não viemos aqui para o ameaçar com nosso mundo, mas para defendê-lo contra ele" (Villas-Bôas, 1994:589).

A pergunta que orienta este trabalho, baseada na dúvida sobre tal certeza oficial, é a seguinte: como se faz e em que consiste essa defesa e proteção dos índios pelo Estado, já que é o próprio Estado (seja ele

representado pelo Ministério da Agricultura, do Interior, da Justiça ou onde se tenham alojado, primeiro o SPI, depois a Funai) que incentiva a rapacidade civil contra as populações indígenas ao abrir ou deixar abrir estradas no meio de territórios índios, ao promover ou deixar acontecer a colonização branca em áreas indígenas? Proponho-me a discorrer sobre algo que geralmente fica relegado aos bastidores do indigenismo, ou seja, o papel da subjetividade como criadora de fatos da política indigenista. Evocativo do famoso adágio segundo o qual o Império Britânico foi construído *in a fit of absentmindedness*, quer dizer, num acesso de distração (ver, por exemplo, Rivière, 1995), o indigenismo brasileiro também parece fazer-se à base de boa dose de *absentmindedness*.

Distração (para adocicar o crime de omissão) é o que não tem faltado ao Estado brasileiro no que tange à proteção dos direitos indígenas pela vida e pela terra. Em sua dissertação de mestrado, muito apropriadamente intitulada *Sobreviventes do extermínio*, a antropóloga Carmen Lucia da Silva descreve a lancinante história de como os índios Xetá foram varridos do noroeste do Paraná no início dos anos 60 do século XX para abrir caminho a projetos de desenvolvimento impulsionados pela política estadual do Paraná. Pela memória privilegiada de oito dos 12 sobreviventes conhecidos, instigados pelo envolvimento e pela curiosidade antropológicos, esse caso de extinção (palavra abstrata demais para evocar a devida inquietação que o fenômeno merece) vai-se traduzindo no avanço implacável de tratores, motosserras, pastos, fazendas, colonização em massa; na fome, na aflição com os raptos de suas crianças, com as mortes por envenenamento, por incineração propositada de comunidades inteiras, por doenças infecciosas; com as corridas quase diárias atrás de novos esconderijos na mata, numa réplica indígena do desespero dos judeus caçados pela Gestapo, que faziam a vida à noite na tentativa de se tornarem invisíveis; enfim, numa agonia que se arrastou por dez longos anos.

A "proteção" do Estado, no caso dos Xetá, resumiu-se a umas poucas e tímidas tentativas, logo abandonadas, de localizá-los em sua fuga alucinada pela floresta. O Serviço de Proteção aos Índios não quis ou não pôde ir contra os desígnios do então homem forte do Paraná, o governador Moysés Lupion. "Frentes de atração" decidiram, contra as declarações de jovens xetá raptados que serviam de guias, que a área estava desocupada. Era mais fácil dizer que não havia mais índios ali, apesar dos registros fotográficos lá

feitos e que despertaram grande interesse na imprensa da época. Quando por fim o Estado não pôde mais negar a existência dos Xetá, ensaiou morosamente uma tentativa de reserva protetora (por ironia, a região de Sete Quedas, também já extinta, afogada pela hidrelétrica de Itaipu). Antes que os acertos burocráticos fossem feitos, a sociedade Xetá já não existia mais.

Podemos bem imaginar por quantos Xetá a tragédia indígena deve ter se multiplicado nesses 507 anos de Brasil! Com certeza não foi por algum asséptico passe de mágica que os 3 ou talvez 5 milhões de índios no Brasil pré-português chegaram ao limiar do século 21 com menos de 400 mil pessoas, já contando com a recuperação demográfica dos últimos 40 anos. No fim dos anos 50, calcula o antropólogo Júlio Cezar Melatti (1980:26), a população indígena do Brasil caberia inteira em metade do estádio de futebol do Maracanã no Rio de Janeiro.

Bem, os tempos do indigenismo mudaram dos anos 60 para cá. A visibilidade política da questão indígena, no Brasil e no mundo, cresceu de tal maneira que já não se extinguem povos indígenas de modo tão fácil como antigamente. Guiado em grande medida por esse novo elemento da cena indigenista que são as ONGs, o olho do mundo esteve, e ainda está, suficientemente cravado em povos de alto risco, como por exemplo os Yanomami, os Guajá e os Zo'é, para impedir que crimes de coletividade como aqueles praticados contra os Xetá sejam perpetrados impunemente e na surdina. Veja-se, por exemplo, o desenrolar do caso que ficou conhecido como o massacre do Haximu de 1993, em que 16 Yanomami foram brutalmente executados por um grupo de garimpeiros brasileiros em solo venezuelano, e passou à história da jurisprudência do Brasil como o primeiro caso inconteste de genocídio do país (CCPY 2001).

Um episódio denso

Trago à baila um acontecimento do indigenismo brasileiro ocorrido nos anos 1970 como plataforma para lançar algumas idéias sobre certos fenômenos de natureza muito diversa, mas que nos instigam a pensar sobre o fazer antropológico e não apenas no campo do indigenismo: o voluntarismo

como propulsor de práticas estatais e seu corolário, a contingência do ato político; a capacidade da antropologia de lidar com o que Sahlins (2000) chamou de "ininteligibilidade do evento"; a possibilidade de produção de uma teoria da prática do indigenismo; e, seguindo a deixa de Said (1985), os efeitos que mecanismos metodológicos podem ter sobre os resultados de uma análise. No fazer antropológico, como em outros campos, o evento nunca é apenas um evento, mas fala direta ou indiretamente a um número variado de premissas teóricas, hábitos heurísticos e expectativas acadêmicas. Por isso, a importância de um evento depende menos dele próprio do que da descrição que dele se faça (Geertz, 1973). A densidade de uma descrição ou de uma análise, portanto, é um produto cujo ingrediente principal não é, necessariamente, o acontecimento em si, mas o valor a ele agregado pela sensibilidade analítica e a inspiração teórica que podem achatá-lo na banalidade ou dar-lhe considerável destaque e relevância.

Refiro-me ao caso dos índios Panará, também conhecidos como Krenakarore, os famosos Índios Gigantes do Brasil Central que agitaram a imprensa no início dos anos 70 e até excitaram a imaginação de Carlos Drummond de Andrade, num verdadeiro "choque no imaginário nacional". Em frase particularmente feliz, dizem os autores do livro *Panará. A volta dos Índios Gigantes*: "a presença de índios extraordinários no caminho do progresso reativou os fantasmas da identidade brasileira, dramatizando, aos olhos de todos, uma colisão da história com a pré-história" (Arnt *et al.*, 1998:69).

Ainda em 1967, os Panará viram a primeira amostra do poder dos brancos na forma de um avião em vôo rasante que os acossava do alto e ao qual repeliram a flechadas. Era a primeira investida do Estado, na figura do sertanista Orlando Villas-Bôas, ainda sob a égide do SPI, para "pacificá-los" antes que a estrada Cuiabá-Santarém, planejada pelo governo militar que idealizou o Plano de Integração Nacional (PIN), rasgasse as suas terras tradicionais. Seguindo a praxe estatal, nos cinco anos subseqüentes, equipes de atração ocuparam-se da aventura de conquistar a confiança dos índios com as proverbiais quinquilharias que fazem parte do kit-namoro armado na mata para seduzi-los ao convívio pacífico e à dependência definitiva da sociedade dominante (Ramos 1998, cap. 5). Em 1974, já expostas à curiosidade, ao desrespeito e aos micróbios dos "civilizados", mulheres panará, despidas à beira da estrada, foram profusamente fotografadas no

ato de esmolar junto aos ônibus que já por lá circulavam. Imagens fortes, elas comoveram o Estado, encarnado ali na figura de Orlando Villas-Bôas, o pacificador, agora sob a égide da Funai: "estava uma barbaridade aquilo lá", disse Orlando (Arnt *et al.*, 1998:92), cuja comoção se traduziu num ato de caridade voluntarista que, por sua vez, logo se transformou num fato oficial sancionado pelo então presidente da Funai, general Ismarth de Araújo Oliveira: "Orlando, transfere!" (Arnt *et al.*, 1998:95).

E assim, em janeiro de 1975, os 79 Panará que restaram de uma população anterior estimada entre 300 e 600 pessoas foram empilhados em dois aviões C-47 da FAB e transferidos para o Parque Nacional do Xingu, 250km para leste. Sem saber o que lhes acontecia de fato, os sobreviventes Panará viram-se de repente e, literalmente, sem chão. Ao pousar, viram-se também sem qualquer relação com o novo meio, despejados na terra de inimigos tradicionais. "Foi uma humilhação violenta", lembra a jornalista Memélia Moreira, "fazer o chefe deles apertar a mão do cacique Raoni" (Arnt *et al.*, 1998:116). Durante um quarto de século, os Panará viveram uma vida de frustrações, constrangimentos e desconforto em meio a outros povos indígenas com quem eram obrigados a conviver e a se casar por força de um mercado matrimonial esfacelado pela depopulação. Na sua saga pelo Xingu, versão reduzida do *trail of tears* da história do indigenismo estadunidense, os Panará foram transferidos sete vezes dentro do Parque, sempre com a esperança de encontrar um lugar que mais se parecesse com o que foram forçados a abandonar (Arnt *et al.*, 1998:68).

Enquanto isso, com a consumação do efeito "vazio demográfico" (Ramos, 1996), o Estado ia entregando à ocupação "civilizada" as terras esvaziadas pela remoção dos Panará. A 4 de fevereiro de 1975, menos de um mês depois do traslado aéreo, o general Ismarth adiantou-se à presidência da República e liberou parte do que fora a Área Kreenakarore. Quatrocentos mil hectares foram entregues ao Incra para assentamento de posseiros desalojados de terras indígenas do sul. Daí em diante, a ocupação branca foi vertiginosa. "No lugar da maior aldeia está, hoje, a cidade de Matupá (...) [Da área tradicional panará] brotaram 23 cidades e povoados. (...) Alta Floresta é a maior cidade, ponto de apoio para centenas de garimpeiros e propriedades rurais de empresários como Silvio Santos, Ariosto da Riva, Olacyr de Moraes e empresas como Digibanco e a Construtora Guarantã" (Arnt *et al.*, 1998:100).

Em outubro de 1991, seis Panará fizeram uma viagem de ônibus à sua antiga terra, quando "constataram com estupor os efeitos do desmatamento desordenado, da pecuária e de vinte anos de garimpagem. (...) Ficaram indignados e exigiram satisfação. (...) Na desolação do garimpo, Akè [um de seus líderes], inconformado, interpelou um grupo de garimpeiros. Seu discurso, de borduna e cocar, diante de uma paisagem lunar de crateras barrentas, foi registrado pelo cineasta Brian Moser no filme *Before Columbus*" (Arnt *et al.*, 1998:122).

Mas nem toda a antiga área panará de mais de 2 milhões de hectares estava ocupada por não-índios. A porção nordeste, correspondente à bacia do rio Iriri, ainda estava preservada, alimentando a esperança dos Panará de um dia poderem voltar para casa. Ao longo dos anos 90, assessorados por ONGs, eles conseguiram reaver quase 500 mil hectares de seu antigo território. Durante cerca de dois anos, agora com 174 pessoas, os Panará foram deixando o Xingu, uns a pé, outros de ônibus, outros ainda no avião monomotor da Funai para, em março de 1997, se reunirem todos com o seu passado e construírem um futuro promissor na nova aldeia de Nacypotire (Arnt *et al.*, 1998:125). Começava o efeito *boomerang* sobre o Estado brasileiro.

Ainda em 1994, os Panará, através de dois advogados do antigo Núcleo de Direitos Indígenas, iniciaram um processo judicial de Ação Ordinária de Reparação de Danos Materiais e Morais contra a União. Três anos depois, o juiz da Sétima Vara Federal em Brasília, Novély Vilanova da Silva Reis, deu-lhes ganho de causa. Foi o mesmo juiz que exercendo, a exemplo dos Villas-Bôas, a sua subjetividade enquanto representava um dos poderes do Estado, favoreceu os Yanomami em 1989, interditando seu território à ação predadora de milhares de garimpeiros. Foi também esse juiz que teve o desgosto de ver seu filho envolvido na morte do índio Galdino, queimado vivo nas ruas de Brasília em 1997 (Ramos, 1998:289-291). Embora argumentando que "não se paga a dor sofrida, por ser esta inindenizável, isto é, insuscetível de aferição econômica, pois seria imoral que tal sentimento pudesse ser tarifado em dinheiro", sua sentença intima a União a pagar uma indenização sem precedentes pelos danos causados aos índios durante o contato indiscriminado e pelas ações desastradas do governo federal (leia-se Funai). A indenização consiste no seguinte: uma pensão mensal de dois salários mínimos em valores de outubro de 1997, ajustáveis às variações posteriores, por cada um dos 175 Panará mortos no período de 31 de março de 1973 a 31 de outubro de

1975, ou seja, entre a pacificação e a remoção para o Xingu; uma indenização por danos morais de 4 mil salários mínimos, com correção monetária, juros moratórios mensais de 0,5% a partir de janeiro de 1995; e verba honorária de 10% sobre o valor da condenação (Documento da Seção Judiciária do Distrito Federal sobre a Ação Ordinária N. 94.15665-0, tendo como autora a Comunidade Indígena Panará e como rés a Fundação Nacional do Índio e a União, assinado pelo juiz Novély a 22 de outubro de 1997). Como lembram os autores do livro *Panará* (Arnt *et al.*, 1998), essa foi a primeira vez em 500 anos de Brasil, e depois que foram extintos 900 povos indígenas, que um processo judicial impetrado em favor de comunidades indígenas é tão claro em reconhecer que o choque do contato interétnico gera crimes contra os índios e ações abusivas por parte do Estado que se diz protetor desses mesmos índios.

Ao longo de seu amargo exílio de quase 25 anos em terras alheias, convivendo com vizinhos nem sempre amistosos, os Panará forjaram um novo *status* interétnico. Passaram de "objetos de governo" (Thomas, 1994:71), joguetes de manobras alheias, a sujeitos com vontade própria e com aliados de sua escolha, agentes de seu presente e, talvez mais importante, de seu futuro. O ponto final (até aqui, pelo menos) de sua jornada pelos caminhos do confronto interétnico contrasta de maneira dramática com o dos Xetá, que não viveram para usufruir deste novo espírito do tempo indigenista, quando ONGs empenhadas e juízes solidários podem fazer a diferença entre sobreviver com dignidade e morrer no terror.

Pontos de partida

Inspirada no livro *Beginnings*, de Edward Said, a historiadora estadunidense Patricia Seed ponderou sobre as conseqüências de se analisar um determinado acontecimento na história da conquista dos Andes a partir de momentos diferentes. Dependendo do momento que o pesquisador seleciona como ponto de partida, sua análise toma um rumo próprio, chegando a conclusões que, com toda a certeza, irão enfatizar certos aspectos e ignorar outros; ou seja, o desenrolar da narrativa acadêmica, como a literária, depende de onde ela começa. O mesmo ocorre no caso presente, como tento agora demonstrar.

Os pontos de partida que selecionei são instrumentos metodológicos que visam facilitar e enriquecer a análise de um fenômeno complexo como é o indigenismo, que envolve ao mesmo tempo tanto estruturas formais e impessoais como o Estado, quanto cognições e vontades de pessoas com suas emoções e interesses específicos. Não se trata de seqüências cronológicas nem de pontos históricos dispostos de forma linear. Ao contrário, a exemplo do que encontramos tantas vezes na história das idéias, o acontecimento mais recente lança luz e dá sentido àquele que o precedeu. Assim, o meu primeiro ponto de partida está nos anos 90 do século passado, enquanto os anos 70, a que volto com freqüência, assumem um papel de reminiscência, como na técnica narrativa do *flashback*. Como espero demonstrar, os fatos que ocorreram nos anos 70 só mostram sua inteligibilidade 25 anos depois. Na época em que eles aconteceram, a imediatice do presente impossibilitava a compreensão plena de suas conseqüências. A retrospecção é, pois, um hábil instrumento para se desvendar o devir.

Portanto, ao começar pelo momento, nos anos 90, da reação dos Panará por meio de sua Ação Ordinária contra a União Federal e a Funai, tem-se um cenário em que sujeitos de direito se enfrentam em igualdade de condições. Veremos Orlando Villas-Bôas como testemunha de defesa ser consagrado como "patrono dos sertanistas brasileiros e referência obrigatória para se entender a história do contato entre as populações indígenas isoladas e a nossa sociedade" (Ação Ordinária Nº 94.0015665-0, Procuradoria da República no Distrito Federal). Veremos também como seu depoimento transborda de contrição e piedade cristã:

> A transferência dos remanescentes Panará para a área Xinguana foi sugestão nossa, foi o que chamamos de movimento salvatório, uma vez que havíamos largado 240 índios e tínhamos um ano depois a notícia de que apenas 80 eram vivos, ficamos acabrunhados quando vimos numa revista nossa *uma índia com o braço estendido recebendo uma bolachinha de uma boníssima criatura* de uma janela de um ônibus; não poderíamos achar, senão deprimente, um quadro dessa natureza; as notícias que chegavam ao parque [Xingu] eram de que os índios estavam morrendo de fome, totalmente abandonados, e massacrados por uma invasão incontida, de faixas de uma sociedade brasileiras (*sic*), as mais imponderáveis possíveis e que sempre foram chamados de "os homens sem lei do Brasil Central". Esse quadro que *nos comoveu de maneira intensa* nos sugeriu a transferência dos restantes para uma área de maior segurança que [é] o Parque Nacional dos Xingu; convém que se esclareça que os PANARÁ não seriam os primeiros a serem transferidos para a área do Parque (minha ênfase).

Ainda como testemunha arrolada na ação judicial, Orlando Villas-Bôas afirmou que a remoção dos Panará para o Xingu era a única maneira de "desencadear o movimento de salvação dos remanescentes Panará", pois "não encontraríamos de forma alguma dentro da mesma região uma área que pudesse receber os remanescentes Panará" (Documento da Sétima Vara Federal, folha 738), no que foi taxativamente desmentido pela iniciativa dos índios de voltar a ocupar a região ainda intacta do Iriri.

O sertanista-patrono manteve a mesma candura de bom samaritano ao declarar à imprensa em 1992, a propósito da ação judicial, seus sentimentos ante as fotos da mendicância panará: "Isso é um troço terrível. Foi isso que me deixou de tal arte que chegamos lá e arrancamos todos os índios possíveis de lá e levamos para o Xingu" (Arnt *et al.*, 1998:99); ou seja, em vez de tentar remover o problema em benefício dos índios, ele removeu os índios em benefício do problema, e ainda caiu na contradição do que Renato Rosaldo (1989) chamou de "nostalgia imperialista": o autor do desastre lamentando os resultados de suas próprias ações, como se fossem responsabilidade de outrem.

O ator político e suas emoções ou a face subjetiva do Estado

Ainda seguindo a trilha deste meu primeiro ponto de partida, podemos analisar o caso panará como um bom exemplo para se pensar a dicotomia sujeito emocional-Estado impessoal. O Estado como conceito é um construto e não um agente. Mas o Estado como instituição, embora sendo o resultado de ações de pessoas concretas, assume uma realidade que vai muito além delas. Como este elemento impessoal, institucional do Estado tem sido estudado *ad nauseam* pelas ciências sociais, limito-me a explorar o seu aspecto subjetivo, aquilo que, resultando em soluções institucionais, nasce da subjetividade de seus agentes. Afinal, quem diz e faz em nome do Estado são pessoas com identidade e cara reconhecíveis, com personalidades particulares, vieses ideológicos e agendas políticas próprias. São elas que produzem normas, leis e práticas que afetam indivíduos e coletividades. Quero, portanto, explorar um pouco este caminho subjetivo do Estado e suas conseqüências para o indigenismo.

Não é novidade que a conquista do território brasileiro é assunto de Estado, mesmo quando praticada por agentes civis, como as Bandeiras coloniais. Também não é novidade que essa conquista passou e ainda passa pela questão do indigenismo humanista inaugurado por Rondon no fim do século XIX (Souza Lima, 1995).

O que quero enfatizar é o poder da subjetividade de figuras públicas para gerar políticas sobre os índios. No caso panará, trata-se da ação do Estado, sim, mas na sua versão humana com fisionomia e reações próprias. Trata-se do voluntarismo com que agentes indigenistas decidem e atuam – ou, no caso Xetá, deixam de atuar e decidir – sobre vidas indígenas, selando o destino de povos inteiros. Trata-se de como o peso de certas personalidades do indigenismo brasileiro, pela força do carisma de suas personas públicas, as deixa à vontade para conceber ações de circunstância, muitas vezes motivadas por reações emotivas e que depois se transformam em práxis oficial. Lembremo-nos, por exemplo que, em 1975, aos argumentos emocionados de Orlando Villas-Bôas o presidente da Funai prontamente respondeu: "Orlando, transfere!". Trata-se, enfim, da desrazão da prática alimentando e forjando a razão da política. Isto não quer dizer que o voluntarismo seja exclusividade de Orlando Villas-Bôas ou de figuras públicas. Afinal, todos os personagens envolvidos no drama panará exerceram sua

vontade, inclusive eles próprios na fase posterior de retorno à terra perdida. Mas foi o ato de Villas-Bôas, impulsionado por uma reação emocional, que mais contundentemente deflagrou o processo que culminou com o fato oficial da remoção. É digno de nota que a força de ações individuais se exerce mesmo sob o mais autoritário dos regimes de Estado, como era o caso do Brasil nos anos 70.

Seria esse ato um exemplo do que Sahlins chamou de "ininteligibilidade do evento" e, se for, é possível recuperar sua inteligibilidade? Tudo indica que sim, sob a condição de que estrutura e evento não sejam "definidos de maneira mutuamente excludente" (Sahlins, 2000:295). Afinal, diz Sahlins, "o que faz de um ato ou de um incidente um evento é precisamente seu contraste com a ordem vigente das coisas, sua perturbação dessa ordem (...). Pois conhecemos o evento pela transformação que ele provoca na ordem vigente" (:301). Esse efeito transformador aponta para "a desproporção, tantas vezes observada, entre o incidente e sua conseqüência – a marca historiográfica do evento" (:304). Por tudo isto, Sahlins nega que o evento seja a realização apenas circunstancial e única de uma estrutura, uma vez que ele tem a capacidade de gerar uma nova ordem. Assim, o impulso voluntarista de Villas-Bôas ao despejar os Panará de suas terras, longe de ser um ato fortuito inadequado a um representante do Estado, faz todo o sentido no contexto sertanista no qual é mais fácil afastar os índios do problema do que afastar o problema dos índios. Deixar de considerar reações pessoais, decisões intempestivas ou omissões, sejam voluntárias ou não, é dar à história uma impessoalidade e uma racionalidade que não existem: "esse tipo de história traz em si uma idéia hierárquica de sociedade – com seu culto ao poder, sua idealização do Estado e sua implicação de um futuro e de um passado encarnado pelos dirigentes" (Sahlins, 2000:296). Assim, a aparente ininteligibilidade do evento passa a se mostrar inteligível e a desrazão ganha o *status* de elemento constituinte do próprio Estado. Soma-se vontade pessoal à estrutura como operação necessária para se dar conta da complexidade do vivido.

Trazendo à discussão alguns argumentos semelhantes de Bourdieu (1977) para erigir uma teoria da prática e rejeitar o excesso de formalismo que afasta o circunstancial, o cotidiano e seus meandros da análise de estruturas supra-individuais, é possível vislumbrar um esboço de teoria da prática indigenista oficial. Tal teoria deve contemplar, como parte integrante de sua constituição, a emotividade como motor de ação que desemboca em

políticas autodeclaradas como protecionistas e ultrapassa muito o modelo formal da racionalidade de Estado. A figura tradicional do sertanista ou indigenista oficial, talhada à imagem do Marechal Rondon e hipostasiada nos irmãos Villas-Bôas, representa o protótipo do cidadão intrépido, altruísta, desprendido e desinteressado que abdica de um mundo ameno e confortável para salvar os índios, vulneráveis e sempre ameaçados pela rapacidade civil. Esse heroísmo é elemento imprescindível para criar e manter a política indigenista oficial por cima de todas as demais "desrazões" que tornam essa política um dos mais espinhosos calcanhares de Aquiles do Estado brasileiro.

Baseado no contexto cultural Kabyle, Bourdieu afasta-se dos modelos estruturais e outras reduções formalistas, privilegiando a dimensão do vivido: "A ruptura crítica com a abstração objetivista (...) não tem outro objetivo além de tornar possível uma ciência das relações *dialéticas* entre as estruturas objetivas (...) e as disposições estruturadas dentro das quais aquelas estruturas se realizam e tendem a reproduzi-las" (Bourdieu, 1977:3; ênfase no original). É, continua Bourdieu, como se "a prática dos agentes, e especialmente sua manipulação do *tempo*, fosse organizada exclusivamente com o intuito de esconder de si mesmos e de outros a verdade de sua prática". Uma análise adequada de estruturas deve incluir, necessariamente, esse aspecto do vivido, do camuflado e do ignorado pelos agentes que animam tais estruturas, o que nem sempre ocorre de maneira inconsciente. Para que o sistema funcione, "os agentes não devem estar totalmente alheios à verdade de seus intercâmbios (...) mas, ao mesmo tempo, devem recusar-se a saber e, principalmente, a reconhecer que ela existe" (:6; ênfase no original).

Vista por este prisma, a reação emocional de Orlando Villas-Bôas, ao se dar conta da indigência daqueles a quem julgou ter salvado dessa mesma indigência, é nada mais nada menos do que um ingrediente necessário e previsto no roteiro do Estado tutelar brasileiro. Desse modo, qualquer tentativa de reduzir essas emoções e práticas a resíduo descartável que perturba a produção de um modelo formal condena a vida real a um mutismo deformador. Reações emocionais como as expressas nos depoimentos de Orlando Villas-Bôas, longe de serem excrescências idiossincráticas, devem ser tomadas como propriedades da prática indigenista cujo objetivo, a julgar pela história das relações interétnicas no país, tem sido atrelar os indígenas a uma dependência que, aparentemente, se inspira na face vulgar da caridade cristã (lembremo-nos da boníssima criatura doadora de bolachinhas).

O ator político e sua agenda institucional

Mas se escolhermos um ponto de partida diferente para a análise do caso panará, trilharemos outros caminhos e chegaremos a um destino diverso. Este segundo ponto de partida é ainda menos linear e cronológico do que o anterior e se reporta a um projeto de país que, implícita ou explicitamente, sempre esteve presente na formação do Estado-nação brasileiro. Se voltarmos ao início da carreira dos irmãos Villas-Bôas, veremos que há mais entre o Céu e a Terra do que bons sentimentos e piedade cristã.

Orlando Villas-Bôas, personagem pública por excelência que, por isso, se transformou num dos ícones da face subjetiva do Estado, por diversas vezes fez declarações que não deixam muito espaço para dúvidas sobre o motivo ulterior de tantas pacificações. No caso dos irmãos Villas-Bôas, foram nada menos que 5 mil índios contatados, segundo Sergio de Souza em sua introdução ao livro *A marcha para o oeste*. Já nesse livro, publicado em 1994, os autores Villas-Bôas comentam por que houve tanto entusiasmo pela Expedição Roncador-Xingu no início dos anos 40. Dizem eles: "Com mais realismo, via-se também naquilo tudo um conjunto verdadeiramente formidável de recursos e condições indispensáveis para o completo desenvolvimento futuro do país: na fecundidade das imensas glebas virgens, nas incalculáveis riquezas que deviam se acumular no solo e subsolo inexplorados, na impressionante pujança dos grandes rios centrais que, correndo de sul a norte, transformar-se-iam em novos 'São Franciscos' da unidade nacional" (1994:41-42).

Por conta dessa bonança para o futuro do Brasil, vários povos indígenas, como os Txicão, os Suyá, os Txukahamãe, em nome de uma proteção que esses índios nunca solicitaram, foram removidos de suas terras e assentados no que seria, no início dos anos 60, declarado Parque Nacional do Xingu. Atrás deles, terras "devolutas" eram liberadas para a ocupação branca. Não era raro povos recalcitrantes obrigarem os sertanistas a uma busca de anos até que a atração fatal se concretizasse (Ramos, 1998, cap. 5). Numa passagem sobre a pacificação dos Txukahamãe, experiência aparentemente traumática para esses índios ("Os olhos, pelo estado de tensão que apresentavam, tinham brilho selvagem, excepcionalmente vivo" [Villas-Bôas, 1994:562]), os irmãos-sertanistas, com uma rusticidade mimética apropriada aos objetos da natureza e com a singeleza dos justos que não se

submetem à pressão do politicamente correto, certos que estão de suas ações, afirmam: "O nosso objetivo era *desentocar* os índios que estavam acampados lá na mata" (1994:564; minha ênfase).

Expor os índios ditos "arredios" ao controle do Estado e aos abusos da nação passou a ser cenário de grandes performances heróicas. "Essa aventura, sem paralelo na história do país e com contornos de ficção, deixou números impressionantes: 1.500 quilômetros de picadas abertas, 1.000 quilômetros de rios percorridos, 43 vilas e cidades nascidas no roteiro da marcha, 19 campos de pouso, sendo que quatro se tornaram bases militares e pontos de apoio de rotas aéreas internacionais, 5 mil índios contatados" (Souza, 1994:18). Involuntariamente, a malária contribuiu para agigantar o heroísmo e os "nobres ideais" (Houaiss, 1994:9) dos irmãos: 200 malárias cada um! (Souza, 1994:18). Em suma, vindos de um meio social medíocre, eles descobriram nos índios importantes degraus para uma escalada social que, dispensando a sedução do alto poder aquisitivo, se alimentou lautamente de um fabuloso capital simbólico amealhado na medida certa para satisfazer a sede nacional por heróis pátrios, a exemplo do que, algumas décadas antes, se passou com o soldado Cândido Mariano da Silva Rondon (Souza Lima, 1996).

Voltemos aos Panará. No caso deles, os sertanistas não precisaram "desentocá-los", pois outros agentes de contato, como garimpeiros, encarregaram-se disso. Reconhecidamente, a atração dos Panará, mais do que para protegê-los dos invasores, foi feita, nas palavras do juiz Novély, "com o objetivo de viabilizar a construção da BR-163". O resultado desastroso é reconhecido pelo próprio Estado na figura do juiz. "As mortes e a desagregação" social dos Panará, sentenciou o mesmo juiz, "decorreram do contato indiscriminado dos silvícolas com outras pessoas e da *remoção forçada de seu território*" (Sentença 1.142/97; minha ênfase).

Com cobertura fotográfica completa da remoção, o evento incitou comentários como o de Ezequias Heringer (conhecido por seus contemporâneos como Xará), indigenista da Funai, já falecido: "Para Orlando poderia parecer uma ação humanista e romântica", disse ele, "mas também era sensacionalista: uma ação capaz de reeditar o que para os dois irmãos sertanistas havia sido uma experiência positiva de reunião dos índios xinguanos em uma única reserva. Só que, para o governo que estava por trás e acima deles, a ação visava outros fins" (Arnt *et al.*, 1998:99). Que fins? Com base nas declarações explícitas e entusiásticas dos próprios irmãos Villas-Bôas, não é difícil perceber quais

seriam: "aquilo tudo", ou seja, os territórios indígenas que conquistariam, era para eles, como vimos, "um conjunto verdadeiramente formidável de recursos e condições indispensáveis para o completo desenvolvimento futuro do país". Em momento nenhum de suas fantasias desenvolvimentistas, futuro tão promissor parecia incluir como ainda hoje os próprios indígenas, cujo destino parecia ser como ainda hoje circunscreverem-se a redutos como o Parque Xingu.

Com sua agenda nacionalista de longo prazo, não surpreende que tudo neles, até sentimentos de piedade, estivesse a serviço dos interesses da nação, nem que para isso fosse necessário esvaziar as terras indígenas para o almejado "desenvolvimento", pois a premissa não declarada era como ainda é de que índios e desenvolvimento não combinam. Sendo assim, que se vão os índios e fique o desenvolvimento. Municípios como Guarantã, Peixoto de Azevedo, Alta Floresta, Matupá e Sinop, dentre outros, assentados nos escombros da vida arrasada dos Panará, foram criados como conseqüência da "instalação de empreendimentos econômicos" (Sentença 1.142/97). A indenização milionária a que o Estado foi condenado pelo próprio Estado a pagar às "vítimas do progresso" daquela região mostra não apenas a esquizofrenia de um Brasil que oscila entre subir na vida e aparentar humanismo, mas também põe às claras que criar fatos consumados, mesmo com algum custo posterior, ainda é a tática mais eficaz para contornar obstáculos indigestos ao poder político e, principalmente, econômico. Essa não foi a primeira vez, nem será a última, em que os índios levam a pecha de estorvar o progresso da nação (Ramos, 1998, caps. 1, 7-9; 2007).

Sobre heroísmo como espetáculo, vale a pena tecer algumas considerações caracteristicamente antropológicas. O sensacionalismo das "pacificações" pressupõe, de um lado, homens valentes com inabaláveis ideais humanistas e patrióticos e, de outro, índios hostis e alheios aos anseios pátrios. A publicidade que cobre esse teatro de tragédia interétnica está diretamente ligada ao efeito performativo do poder diferenciado. Para que certos atos tenham conseqüências políticas publicamente reconhecidas, eles devem ser exercidos como performances e registrados como verdades irrefutáveis. De fato, há uma profusão de fotografias que testemunham uma grande quantidade de pacificações e outros feitos heróicos de indigenistas. O ritual de pacificação (Ramos, 1998, cap. 5) já tem em si uma forte feição de espetáculo: para impressionar os índios, "vejam como somos poderosos com nossos objetos e nossas armas!"; para a nação, "vejam como conseguimos domar os selvagens!"; e para o mundo, "vejam como somos

magnânimos e nos sacrificamos pelos nossos selvagens!". O que dizer então do alvoroço jornalístico que acompanhou a remoção de um povo inteiro (ou o que restara dele), via aérea, para o santuário maior da indianidade brasileira. O indigenismo oficial do Brasil reitera, mais uma vez, por que o elemento performativo, tão profusamente exibido na arena mundial do século XX, é sem sombra de dúvida um ingrediente fundamental para gerar e manter poder.

Ponto de chegada

O recurso metodológico de que lancei mão, a partir do precedente instaurado por Edward Said no campo da crítica literária, permitiu-me separar analiticamente elementos de discurso no campo do indigenismo oficial brasileiro para, dissecados em suas minúcias, desvelarem aspectos que, de outro modo, talvez fossem fundidos num só movimento, ou tidos como vasos não comunicantes da mesma alquimia política. A vantagem desse recurso analítico é forçar-nos a separar o que parece indivisível, o que em geral nos turva a vista para detalhes e nuances que podem se mostrar fundamentais para a compreensão do conjunto que se está analisando. Não se trata de desvendar o novo ou o insuspeitado, mas ponderar mais a fundo sobre o significado do que poderia ser tomado como mero detalhe. Como espero ter mostrado com um mínimo de clareza, um ponto de partida quando os Panará assumiram o papel de sujeitos de direito indica a face voluntarista do Estado, o peso da subjetividade de figuras públicas para gerar políticas indigenistas. Nos exemplos citados (Xetá e Panará), agentes do indigenismo atuaram ou deixaram de atuar, decidiram ou deixaram de decidir sobre vidas indígenas, selando, à moda de demiurgos, o destino de povos inteiros. O personalismo transformado em norma política é, portanto, o ponto-chave que, no caso Panará, esse *beginning* explora e enfatiza.

Já o segundo ponto de partida que engloba, virtualmente, toda a política indigenista estatal, inclusive a fase em que os Panará eram meros objetos de Estado, contextualiza tal personalismo num cenário mais longo e amplo cujo fio condutor é a subordinação dos direitos territoriais dos índios aos interesses econômicos tanto públicos como privados. Cada ponto de partida, separadamente, poderia levar a caminhos divergentes e perder de vista ele-

mentos que à primeira vista podem parecer contraditórios ou díspares. Por contraste, encetar pontos de partida diferentes numa mesma análise assegura que um fale ao outro e ambos descortinem um panorama muito mais acidentado e complexo, mais condizente com a realidade vivida no campo interétnico. O que parece incompatível, misturar voluntarismo individual com formalismo estatal, resolve-se como faces da mesma moeda. Assim como Bourdieu identificou uma teoria da prática, rejeitando modelos formais que descartam as complexidades do vivido, também aqui a tática de perseguir distintos pontos de partida ajuda a encontrar a inteligibilidade de eventos aparentemente contraditórios e, com ela, desmistificar o valor absoluto que tem sido atribuído às estruturas formais. Não é de se estranhar, então, que a desrazão da prática contribua para forjar a razão da política, uma vez que uma teoria da prática deve, necessariamente, contemplar tanto a razão quanto a desrazão. Se, por um lado, analisar o Estado do ponto de vista formal tem a virtude de estabelecer a ossatura dentro da qual se desenrola o político – o que não se pode confundir com análises de conjuntura sobre governo e governantes – por outro lado, essa visão cria o seu próprio ponto cego ao ignorar as "ininteligibilidades" ou, como diria Malinowski, os imponderáveis do vivido, sem os quais o esqueleto ou se mantém estático, ou desmorona por falta de músculos.

Tudo isto vem reforçar a necessidade de reconsiderarmos certos preceitos canonizados nas ciências sociais, tomando algo tão impessoal, weberianamente tão racional como o Estado e, num giro de 360 graus, auscultar o seu outro lado que o desnuda em sua grande ambigüidade, alimentado de muitos subjetivismos, atos voluntaristas e reações emocionais, dessas que tanto impressionaram Lucien Febvre (1998) e que o instigaram a empreender um longo caminho intelectual pelos meandros semânticos e políticos do conceito de honra, para chegar a uma compreensão mais densa e crítica sobre o Estado francês. Se também nós conseguirmos desembaraçar esse novelo de atalhos que é o campo do indigenismo, tanto prático como intelectual, certamente, daremos alguns passos na direção do autoconhecimento e, portanto, de uma autocrítica do que deveras representa a pluralidade sociocultural nos corações e nas mentes da brasilidade.

Dedico este trabalho ao Dr. Novély Vilanova da Silva Reis por sua lucidez e por sua dor.

Esclarecimento

O germe que deu origem a este artigo foi apresentado na Mesa Redonda *Movimentos Indígenas, Estruturas Estatais e Organismos Transnacionais*, organizada por João Pacheco de Oliveira Filho, XXII Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 27-31 de outubro de 1998 (ver *Série Antropologia* n° 243, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 1998). Naquela ocasião, limitei-me a apenas um ponto de partida, o do processo dos Panará contra a União, gerando a discussão sobre voluntarismo e Estado, o que, em retrospecto, deu ao texto um acentuado caráter de incompletude.

Agradecimentos

Sou grata a Aurélio Veiga Rios, Adriana Ramos, George Zarur, Henyo Barretto, Klaas Woortmann, Roque Laraia pelo apoio, sugestões e críticas sempre construtivas à primeira versão deste trabalho e, em especial, a Wilson Trajano pela sagacidade de sempre.

REFERÊNCIAS

ARNT, Ricardo; PINTO, Lúcio Flávio; PINTO, Raimundo; MARTINELLI, Pedro. 1998. *Panará. A volta dos Índios Gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

BOTELHO DE MAGALHÃES, Cel. Amilcar. 1942. *Impressões da Commissão Rondon*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

BOURDIEU, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

CCPY (Comissão Pró-Yanomami). 2001. *Haximu: Foi Genocídio!* Documentos Yanomami Nº 1. Brasília: Comissão Pró-Yanomami.

FEBVRE, Lucien. 1998. *Honra e Pátria*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books.

LATOUR, Bruno. 1994. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

MELATTI, Júlio Cezar. 1980. *Índios do Brasil*. 3.ed. São Paulo: Hucitec/INL-MEC.

RAMOS, Alcida Rita. 1996. "O papel político das epidemias. O caso Yanomami". In: Miguel Bortolomé e Alicia Barabas (org.). *Ya No Hay Lugar Para Cazadores. Proceso de extinción y transfiguración cultural en América Latina*. Quito: Biblioteca Abya-Yala. pp.55-89.

__________. 1998. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

__________. 2007. Neither here nor there: on the ambiguity of being Indian in Brazil. Trabalho apresentado ao simpósio *"Nature" and the Unthinkable: Exploring ontological encounters* organizado por Mario Blaser, XXVII Congresso Internacional da LASA (Latin American Studies Association), Montreal, 5-8 de setembro.

RIVIÈRE, Peter. 1995. *Absent-minded Imperialism: Britain and the expansion of empire in nineteenth-century Brazil*. Londres: Tauris Academic Studies/ I.B. Tauris Publishers.

ROSALDO, Renato. 1989. *Culture and Truth: The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.

SAHLINS, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.

__________. 2000. *Culture in Practice*. Nova York: Zone Books.

SAID, Edward. 1985. *Beginnings: intention & method*. Nova York: Columbia University Press.

SEED, Patricia. 1991. "'Failing to Marvel': Atahualpa's encounter with the word". *Latin American Research Review* 26(1): 7-32.

SILVA, Carmen Lucia da. 1998. Sobreviventes do Extermínio. Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. 1995. *Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.* Petrópolis: Vozes.

THOMAS, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture. Anthropology, travel and government.* Princeton: Princeton University Press.

VILLAS-BÔAS, Orlando e Cláudio VILLAS-BÔAS. 1994. *A Marcha para o Oeste. A epopéia da expedição Roncador-Xingu.* São Paulo: Editora Globo.

Resumo

O artigo trata de um aspecto pouco abordado nas análises de Estado e poder: o voluntarismo de agentes de Estado e sua influência no estabelecimento de normas e resoluções que podem afetar povos inteiros. O caso empírico escolhido para demonstrá-lo é o dos Panará e sua saga pelo Parque Xingu sob o comando de Orlando Villas-Bôas nos anos 70. Como estratégia de demonstração, utiliza-se a proposta de Edward Said sobre a importância que o início de uma narrativa tem para o seu desfecho. Portanto, dependendo de onde comecemos a analisar um evento, este pode revelar ou mesmo ocultar contornos relevantes para a sua conclusão.

Abstract

This article deals with a somewhat neglected aspect in State and power analyses, viz., the individual whims of State agents and how these influence decision-making processes that may affect entire peoples. To demonstrate this the article focuses on the case of the Panará Indians and their ordeal as uncomfortable "guests" of Orlando Villas-Bôas in the Xingu Park in the 1970s. Edward Said's *Beginnings* has been the analytical inspiration to unravel the Panará situation. Depending on where we begin to tell a story, its outcome may take unpredictable turns.